

Politica e religione

Dal confessionalismo alla secolarizzazione

di *Franco Motta*

Chiese, poteri, comunità

Politica e religione sono fuse in una medesima visione del mondo, fino almeno a tutto il XVIII secolo, senza che l'una sia pensabile in assenza dell'altra. È un nesso coercitivo: l'impossibilità di concepire una società stabile che non sia religiosa. È il nesso che motiva il pregiudizio di John Locke (1632-1704), padre della teoria della tolleranza, contro gli atei in quanto eversori dello Stato. La stessa sovranità politica nell'Occidente moderno è concepita entro un orizzonte religioso, non solo perché pervasa di sacralità secondo l'analogia con la sovranità divina, ma anche perché si chiama a vigilare su idee e pratiche che rientrano nella sfera della fede e della morale. Solo con la nascita degli Stati Uniti e della Repubblica francese si realizza una distanza *de iure* tra Chiesa e Stato – nelle forme della separazione, in un caso, del conflitto nell'altro –, dopo che le scienze umane e naturali e poi l'Illuminismo hanno rifondato su ragioni nuove la legittimità del corpo politico, sottraendola all'obbligo del riferimento biblico.

Politica e religione, politica *ergo* religione? Data l'ampiezza del tema, in questo capitolo si potranno evidenziare alcuni nodi e tracciare analogie e divergenze che attraversano tempi, luoghi e confessioni. Tali nodi si sostanziano di dottrine e, soprattutto, di norme e soluzioni intese a regolare i rapporti fra Stati e Chiese, a definire il ruolo della fede nel governo della società, ad aggregare identità collettive. Il governo degli apparati ecclesiastici, ad esempio, è un campo nel quale teorie giuridiche, consuetudini e pratiche negoziali convergono in un quadro ricco e contraddittorio. Per semplificare, possiamo identificare tre questioni di fondo che si diramano dal tardo medioevo: la titolarità dei diritti sul patrimonio ecclesiastico, il potere di nomina dei vescovi e l'ampiezza della giurisdizione del clero in quelle *res mixtae* in cui la religione si intreccia con la morale e l'obbedienza politica.

In questo senso, la Riforma va considerata più come una fra le tante soluzioni a un antagonismo tra corpo ecclesiastico e corpo politico che persiste almeno dai tempi di Gregorio VII – di certo la soluzione più radicale, visto che liquida la legittimità stessa dell'ordine sacro – che non come un vero punto d'avvio. Già nella prima metà del XV secolo, infatti, la dialettica fra poteri presenta grosso modo il profilo dei secoli successivi, almeno per quel che riguarda i paesi cattolici, dove il confronto fra Stato e Chiesa fino alle secolarizzazioni della Rivoluzione francese può essere letto nei termini di una progressiva erosione dei diritti fiscali e giurisdizionali del corpo ecclesiastico da parte dei soggetti dotati di poteri sovrani.

Vescovi e re

Lo *ius circa sacra*, ossia l'insieme delle prerogative del principe nelle questioni religiose, elevato a dottrina dal giusnaturalismo seicentesco (la corrente giuridica e filosofica che esaltava il diritto naturale come norma universale al di sopra del diritto positivo e delle differenze religiose), è in realtà una diretta conseguenza del fatto che la divisione delle competenze fra il potere civile e quello ecclesiastico in età moderna è tutt'altro che netta, dal momento che su di essa grava un'intricata sovrapposizione di fedeltà politiche, appartenenze nazionali e diritti di esazione fiscale.

Ben prima della nascita del protestantesimo i principi e le città del Sacro Romano Impero esercitano forme di controllo sui monasteri, le parrocchie e le istituzioni religiose, prima di tutto nella scelta dei candidati all'ordine sacro, in concorrenza con le famiglie aristocratiche da cui provengono vescovi, abati e superiori degli ordini regolari. Non si parla ancora di competenze in materia di dottrina, come sarà dopo Lutero. A essere in gioco è piuttosto l'opzione fra l'autonomia della Chiesa come corpo separato che vive all'interno della società e la sua integrazione in essa – un'opzione che, va ricordato, investe il controllo dell'assistenza ai poveri e ai malati, del matrimonio, degli assi ereditari, dell'istruzione e della predicazione.

Nel caso delle monarchie che si consolidano nel tardo medioevo, la ripartizione delle risorse e degli ambiti d'intervento avviene attraverso negoziati svolti da pari a pari fra i sovrani e il papa, a volte con strumenti del diritto internazionale come i concordati. La Chiesa romana, che con i concili di Costanza (1414-18) e di Basilea (1431-49) aveva scontato una

subordinazione di fatto e di diritto alla Chiesa universale rappresentata nel concilio, riesce con questo a ripristinare la propria autorità, anche se al prezzo di ingenti concessioni al potere regio, anzitutto in materia di candidature alle sedi vescovili (cfr. CAP. 1, pp. 49-50). Dell'età del conciliarismo resta però l'articolazione della cristianità europea in Chiese nazionali, ciascuna con le proprie consuetudini e legata al sovrano. Il confine tracciato dal protestantesimo, in questo caso, può scolorire di fronte ad altre analogie: le Chiese monarchiche, nella loro configurazione istituzionale, rivelano tratti comuni dove risalta l'interesse della corona a perpetuare la propria sovranità attraverso il carisma dei vescovi, che dalla cristianizzazione dell'Impero romano costituiscono il potere più capillarmente diffuso sul territorio e la testimonianza più immediata della sacralità di un ordinamento sociale gerarchico. «No bishop, no king» («senza vescovi non c'è re») è il proverbiale assunto di Giacomo I, pronunciato nel 1604 davanti ai rappresentanti della Chiesa inglese appena dopo l'incoronazione: alla luce di quest'assioma dell'assolutismo le contrapposizioni confessionali possono essere poste in secondo piano per lasciare trasparire una "ecclesiologia monarchica" nella quale è la gradazione dei poteri spirituali del sovrano a fare la differenza.

In Spagna e in Portogallo l'ingerenza della corona nelle materie ecclesiastiche si sostanzia dell'idea della religione come un campo fra gli altri di esercizio della sovranità. Filippo III, a inizio Seicento, spende tempo e risorse per combattere il molinismo (la teoria del libero arbitrio prevalente fra i gesuiti; cfr. CAP. 9, pp. 264-5) e patrocinare a Roma la causa della dottrina dell'Immacolata Concezione: non per capriccio ma per difesa della tradizione religiosa nazionale che fa tutt'uno con la legittimità della *Monarquía*. L'Inquisizione spagnola costituisce l'archetipo stesso di un'istituzione religiosa controllata dal potere secolare, visto che all'atto della sua fondazione, nel 1478, Sisto IV concede ai re cattolici il pieno diritto di nomina degli inquisitori, poi affiancati dal *Consejo de la Suprema*, pure di nomina regia, che è parte integrante del sistema di governo dello Stato. Da questo punto di vista, l'erezione del tribunale fa il paio con il "diritto di supplica" ottenuto da Ferdinando e Isabella nel 1475, che contempla il privilegio di presentazione dei candidati a diocesi e priorati ed è usato per limitare il monopolio dei lignaggi aristocratici sulle prebende, promuovendo al funzionariato ecclesiastico del nuovo regno – nato nel 1469 con l'unione dinastica di Castiglia e Aragona – membri della piccola nobiltà. È questa l'origine del patronato regio, l'istituto che garantì alla corona il

controllo inalienabile dei titolari e delle risorse di tutti i vescovati del paese, delle cattedrali e delle cappelle reali delle grandi città, dei maggiori ordini monastici e di parecchi conventi e benefici parrocchiali (anche se ancora a metà Settecento Roma gode di diritti su migliaia di benefici, ceduti dietro congruo compenso con il concordato del 1753). Il patronato delle Indie, istituito nel 1501 e ampliato nel 1508, aggiunge a questi privilegi la piena potestà di governo spirituale del Nuovo mondo: denominato dal XVII secolo *Real patronato y vicariato* poiché assegna ai sovrani (in quanto re di Castiglia) il ruolo di vicari del papa in tutte le questioni religiose delle colonie, esso prevede non solo l'esazione delle decime e il diritto di presentazione a tutti i benefici, ma anche il nullaosta alla fondazione di conventi e monasteri e alla pubblicazione degli atti pontifici. Analogo il caso dell'istituto chiamato Monarchia sicula, radicato nei privilegi concessi da Roma ai re normanni di Sicilia nel XII secolo ma esercitato dalla corona solo a partire dal XVI: sempre contestato dalla curia, esso riconosce ai sovrani dell'isola la facoltà di emettere scomuniche, la giurisdizione sugli ecclesiastici e l'assoluzione dai casi riservati al papa.

La presa della monarchia francese sulla gerarchia ecclesiastica non è meno ferrea, salvo realizzarsi in una più complessa articolazione di poteri e dotarsi di un peculiare aspetto dottrinale. Accanto al sovrano e al papa, in Francia rivestono un ruolo di primo piano i parlamenti, le corti d'appello che si considerano custodi delle leggi fondamentali del regno e agiscono come un baluardo del gallicanesimo, l'ideologia che sostiene la costituzione della Chiesa francese di antico regime e che, di fatto, è una variante nazionale del conciliarismo quattrocentesco che si fonda sul principio della superiorità dell'autorità del concilio rispetto a quella del magistero papale. La Prammatica sanzione di Bourges, la carta fondativa del gallicanesimo emanata da Carlo VII nel 1438, recepisce la norma dell'elezione dei vescovi e degli abati da parte dei capitoli, sancita dal concilio di Basilea, sopprimendo il diritto papale di nomina e riservando al re la presentazione dei candidati; il concordato di Bologna del 1516, in vigore fino al 1790, la sostituisce con una concessione pontificia che cancella i toni conciliaristi abolendo l'elezione ma lasciando al sovrano la presentazione e, dopo l'investitura da parte del papa, il conferimento dei poteri al candidato, previo giuramento di fedeltà. Si tratta, come si vede, di una potestà non meno piena di quella della corona spagnola, ma venata di più rilevanti motivi teologici; la crisi della monarchia francese nella seconda metà del XVIII secolo appanna la prima ma non i secondi, sicché alla vigilia

della Rivoluzione il clero gallicano è in grado di interloquire con il re da una posizione di forza per bloccare i tentativi di ammodernamento del sistema istituzionale.

Si è soliti distinguere fra un gallicanesimo “ecclesiastico”, comune tra i vescovi e i dottori della Sorbonne, fedele all’autorità spirituale del papa ma fermo nel rivendicare l’autonomia di governo della Chiesa francese, e un gallicanesimo “politico” incline a considerare il re come il vertice della gerarchia ecclesiastica, secondo gli atavici privilegi dei re merovingi. Neppure in questo secondo caso, tuttavia, il cattolicesimo francese arriva a contemplare la possibilità di soluzioni di tipo anglicano, e dunque lo scisma: troppo stretti sono i rapporti storici fra monarchia e papato, e quando Enrico II, nel 1551, in risposta all’appoggio di Roma a Carlo V, sembra sul punto di creare una Chiesa autocefala invitando i vescovi a un concilio, basta un riavvicinamento diplomatico per dissolvere il progetto. La visione dominante presso i giuristi e i teologi della corona tra XVI e XVII secolo è quella di un cattolicesimo dottrinalmente ortodosso e indisponibile ad aperture verso il protestantesimo, ma politicamente autonomo dalla supremazia romana, identificata con l’azione pervasiva ed eversiva dei gesuiti. Una *via media* tutta politica che solo la mano ferma del potere centrale riesce a perseguire, mentre l’unico vero concilio francese dell’epoca, il colloquio di Poissy del 1561, indetto da una regina debole e *italienne* come Caterina de’ Medici per cercare una mediazione con il partito calvinista che scongiuri la guerra civile, fallisce per l’insanabile distanza tra le parti.

L’idea dell’indipendenza dal papato, garantita dalla legittimità di un concilio nazionale, resta per tutto l’antico regime il collante della comunione gallicana. I re di Francia sanno brandirla come strumento di negoziato con Roma nei casi di controversie diplomatiche e beneficiarie, come avviene per il concilio di Pisa del 1511-12, indetto da Luigi XII, e per le trattative sul diritto di regalia – il diritto regio sui benefici vacanti – tra Luigi XIV e Innocenzo XI. Questo però non significa che essa sia una finzione strumentale. La *Dichiarazione dei quattro articoli* del clero francese del 1682 – lo statuto del gallicanesimo in chiave assolutista – esprime una posizione condivisa allorché proclama la natura esclusivamente spirituale dell’autorità pontificia e rigetta le conseguenze politiche della scomunica (cfr. CAP. 9, p. 268). Da questo punto di vista, dopo il colpo mortale inflitto dalla Rivoluzione all’episcopato francese con l’abolizione delle decime (1789), i due concili nazionali celebrati dal clero costituzionale guidato dall’*abbé* Henri-Baptiste Grégoire (1797 e 1801) rappresentano l’ultima

incarnazione storica del gallicanesimo: un effimero gallicanesimo “repubblicano” che decreta l’elezione del clero da parte dei fedeli e l’uso del volgare nell’amministrazione dei sacramenti prima della sua scomparsa con il concordato del 1801 fra Pio VII e Napoleone.

Sotto questo profilo costituzionale, la *Church of England* istituita nel 1534 con l’Atto di supremazia appare più vicina al modello gallicano che non a quelli delle Chiese protestanti. Certo, qui il potere secolare assorbe la responsabilità di quello spirituale, essendo il re capo supremo della comunione dei fedeli. Ma questo non significa che il *regnum* abolisca il *sacerdotium* o ne assuma le funzioni: a differenza del mondo luterano, dove i soprintendenti ecclesiastici sono burocrati del principe, nell’anglicanesimo le strutture di governo dello Stato e della Chiesa restano distinte, e la gerarchia dei vescovi (rappresentata alla Camera dei Lord) continua a godere di un ampio margine di iniziativa nel determinare la dottrina e il culto, e sono più arcivescovi di Canterbury come Thomas Cranmer (1533-55), Matthew Parker (1559-75) o William Laud (1633-45) a orientare teologicamente la corona che non il contrario. Significativo, in merito, il fatto che dal *Treasons Act* del 1534 in poi l’obbedienza romana, e dunque il riconoscimento del re come vertice della Chiesa, abbia un valore politico ma non teologico, essendo qualificata come reato di alto tradimento anziché di eresia. Va detto che già nel tardo medioevo l’autorità di Roma in Inghilterra è debole, visto che il sovrano inglese possiede il diritto di nomina dei vescovi e incamera il grosso dei canoni ecclesiastici. Naturalmente Enrico VIII arriva a un passo che non sarebbe stato pensabile senza la congiuntura protestante, tuttavia la riforma della Chiesa inglese si segnala inizialmente per prudenza. L’abolizione delle congregazioni regolari e le campagne contro il culto dei santi datano al 1536-40, ma per tutto il decennio successivo la legislazione conferma il celibato ecclesiastico, la confessione e le messe private. La svolta verso una più marcata appartenenza dottrinale protestante sotto Edoardo VI (1537-53) si deve alla vittoria della fazione evangelica di corte guidata da Cranmer (cfr. CAP. 7, pp. 227-9) e all’afflusso dal continente di profughi per causa di religione, e solo nel 1549 l’Atto di uniformità impone l’ufficio divino secondo il *Book of Common Prayer* e incoraggia il matrimonio dei chierici. La trasformazione dell’anglicanesimo in vera e propria confessione della Riforma è dunque un’opera lunga e laboriosa, cui contribuiscono gli interessi internazionali della corona, l’orientamento dell’alta gerarchia e, in primo luogo, la spinta dal basso proveniente dalla *Low Church* e dalla forza del movimento puritano. La

politica religiosa di Elisabetta I è condizionata da un lato dalla necessità di dare alla nazione una rigorosa identità protestante negli anni della guerra latente con la Spagna, e dall'altro dalla faticosa ricerca di un equilibrio tra la Chiesa istituzionale, che guarda con favore al diritto divino dei vescovi, e i puritani, gli inflessibili *Godly*, i cui rappresentanti ai Comuni premono per l'abolizione *tout court* della gerarchia.

Questo raccordo fra episcopalismo e progetto assolutista, che resta in secondo piano sotto Elisabetta, è una costante di lungo periodo della storia inglese. Gli Stuart vogliono una Chiesa degna di sovrani che governano al di sopra del Parlamento, ma come potrebbe un ordinamento assolutista e gerarchico coesistere con la visione ecclesiologica comunitaria dei puritani, esemplata sul modello del presbiterianismo scozzese? Quando la parola dei predicatori puritani acquisisce uno spessore politico dagli anni Venti del Seicento, grazie ad acerrimi nemici del diritto divino dei re come John Pym (1584-1643), e quando la Camera dei Comuni ribadisce le proprie prerogative in materia fiscale ed ecclesiastica, Carlo I appoggia il moderatismo di Laud, fautore della reintroduzione di un ritualismo "romano" (uso delle candele e dei crocifissi, l'altare al posto della tavola per la Cena) il cui obiettivo è quello di separare il clero dal laicato per ribadire liturgicamente la legittimità dei vescovi. Solo con l'instaurazione del regime parlamentare con la Gloriosa Rivoluzione del 1689 la storica coincidenza fra monarchia e ordinamento episcopale anglicano viene meno, e la *High Church*, la Chiesa dei vescovi, resta confinata da allora e per oltre un secolo all'aristocrazia conservatrice *tory* e ad alcuni collegi di Oxford.

Il sacerdozio entro il regno: i principati luterani

Rispetto alle ecclesiologie monarchiche viste sino ad ora le Chiese luterane, che dopo la pace di Augusta del 1555 sono almeno in parte espressione dei principati territoriali tedeschi e dei regni scandinavi, presentano differenze tali da presentarsi come un sistema a sé. L'enfasi sul sacerdozio universale e sulla comunità come nucleo della vita religiosa taglia alla radice ogni possibilità di quel dualismo tra ordine profano e ordine sacro che vige nel mondo cattolico e, limitatamente alla liturgia, in quello anglicano. La Chiesa è integrata nella società, *in primis* per la concezione teologica per la quale la Chiesa coincide del tutto con la società.

Lo strumento giuridico di questa integrazione, nel Sacro Romano Impero, è noto come *ius reformandi*, il “diritto di riforma” che affida alle magistrature secolari lo smantellamento delle strutture amministrative e patrimoniali del clero cattolico per consentire la corretta predicazione del vangelo. Secondo il pensiero della prima generazione della Riforma il potere spirituale (l’amministrazione del battesimo e della comunione, l’insegnamento della Scrittura, la vigilanza sulla morale) resta nelle mani della comunità; ma da subito, nelle condizioni eccezionali date dall’abrogazione della gerarchia cattolica, l’ordinamento cetuale germanico – gli *Stände* territoriali, cioè signori feudali, cavalieri, rappresentanti delle corporazioni, delle città e dei contadini liberi – diventa la cornice entro cui prende corpo la Chiesa evangelica: gli *iura episcopalia*, le prerogative vescovili, sono assunte dai ceti, e il principe ne diventa *summus episcopus*. La storiografia tedesca indica questo sistema come *Landesherrliches Kirchenregiment*, il “governo ecclesiastico signorile” degli Stati territoriali dell’Impero nel quale il principe amministra l’organizzazione religiosa attraverso i concistori, formati dai suoi teologi e dai suoi giuristi, e i soprintendenti, che di fatto esercitano funzioni episcopali. Un modello, detto *Episkopalismus*, che dalla seconda metà del XVII secolo acquisisce uno specifico connotato assolutista, diventando *Territorialismus* laddove si dissolve la distinzione fra prerogative secolari e prerogative spirituali del principe e il governo della Chiesa è assorbito entro le strutture amministrative statali, sulla base di un archetipo giuridico recuperato dalla tradizione del diritto romano tardoimperiale.

La Sassonia è la prima espressione storica di Chiesa luterana di Stato: nel 1526 l’elettore Giovanni il Costante dispone commissioni incaricate di visitare le parrocchie per verificare che non vi si insegnino dogmi papisti, assicurare la pubblica morale, censire i beni requisiti al clero cattolico; le dirige Filippo Melantone (cfr. cap. 7, p. 221), il padre della teoria politica luterana, che pochi mesi dopo stende un piano di istruzioni destinato a divenire un prontuario in materia. Al 1538 risale l’istituzione dei concistori, concepiti dapprima come tribunali matrimoniali, ma poi arricchiti delle più varie competenze nella disciplina ecclesiastica. L’esempio è seguito dagli altri principati che abbracciano la causa evangelica nel quindicennio cruciale compreso fra la tregua di Norimberga del 1532 e la guerra di Smalcalda del 1547 – Assia, Brünswick-Lüneburg, Württemberg, Brandeburgo.

Prima ancora che negli altri principati tedeschi – la cui scelta confessionale dipende da una costellazione di variabili in cui hanno un posto di primo piano i rapporti d’interesse con l’imperatore e la Chiesa romana –

è però nei regni scandinavi che il luteranesimo dà respiro all'erezione di Chiese nazionali connotate da un forte accentramento del potere spirituale nella monarchia. In soli due anni, fra il 1536 e il 1537, Cristiano III di Danimarca (1533-59) si fa assegnare dal Parlamento i diritti sulle decime ecclesiastiche e il titolo di custode delle due tavole della Legge, secondo l'insegnamento di Melantone. In Svezia la Chiesa adotta la confessione evangelica nel 1531, ma in questo caso occorre attendere la fine del secolo perché il ramo svedese dei Vasa, in contrasto con il legittimo sovrano, il cattolico Sigismondo III, re di Polonia (1587-1632), imponga una campagna di riforma del basso clero per identificare il proprio potere con la difesa della causa protestante.

Gli ordinamenti cittadini

Questo modello di luteranesimo monarchico si arresta ai territori presi ora in esame. Nel resto del mondo germanico la Riforma si impone invece come fenomeno urbano, in una doppia dialettica interna alle magistrature cittadine e fra queste e i poteri feudali e vescovili che restano identificati con il cattolicesimo, dal grande ducato di Baviera alla pletora dei principati ecclesiastici.

In Svizzera, ad esempio, sono le singole città a esercitare lo *ius reformandi*, e il fatto che nessuna Chiesa protestante unitaria abbracci l'intera confederazione è un sintomo dell'importanza che rivestono gli equilibri interni agli organi del governo urbano nelle decisioni di politica religiosa. Nel caso esemplare di Zurigo è il consiglio cittadino a indire le due dispute del 1523 fra Huldreich Zwingli e i teologi del vescovo di Costanza che si risolvono nel permesso di libera predicazione della Scrittura, ed è la pressione popolare, un anno dopo, a convincere il consiglio a ordinare la rimozione delle immagini dalle chiese. In Svizzera del resto la Riforma fa i progressi maggiori nelle città dove più sentita è l'ostilità verso la giurisdizione vescovile – oltre a Zurigo, Basilea, Ginevra, San Gallo e Coira –, mentre restano cattolici i cantoni dell'entroterra che già dal medioevo controllano più strettamente le Chiese locali. Nell'arco alpino, fra Svizzera, Svevia e Tirolo, anche nelle campagne il conflitto con le autorità signorili assume una coloritura religiosa quando le leghe giurate dei villaggi adottano il vangelo e si proclamano *Christliche Vereinigungen*, “unioni cristiane”, come nel caso della grande rivolta contadina del 1524-25.

Il tipo della Riforma svizzera, in cui la Chiesa è tutt'uno con il *Ge-meinnutz*, il "bene comune", è generalmente adottato nella Germania urbana, sostituendo l'antico monopolio delle casate aristocratiche sulle sedi vescovili e la loro distanza dai bisogni delle comunità. Dove non esistono forti interessi concorrenti, come quelli delle università o dei princip-vescovi con i loro apparati di corte, le città tedesche entrano nel campo protestante: così fanno tutte le città libere dell'Impero, abituate all'autogoverno sotto il debole velo della sovranità dell'imperatore. Questo significa, nella pratica, che le maggiori famiglie borghesi aggiungono alle proprie prerogative di governo il prestigio religioso, incarnato nell'ideale patriarcale della Riforma, mentre i parroci sono sottoposti all'obbligo di cittadinanza e dunque al diritto delle magistrature locali. Quasi mai, però, nelle città si istituiscono rigidi ordinamenti dogmatici, sia per evitare lo scatenarsi di conflitti intestini su base religiosa che per le necessità dell'interazione sociale ed economica con territori confinanti di diversa appartenenza confessionale. È un sistema che assicura alle rappresentanze comunitarie il giudizio ultimo nelle cause ecclesiastiche e risponde a strategie di mediazione e di esclusione dei radicalismi; dal nome del teologo svizzero Thomas Erastus (1524-1583), le cui tesi sulle prerogative dello Stato in materia religiosa ebbero eco nell'Inghilterra elisabettiana, è detto "erastianismo".

La più conosciuta eccezione a questa regola, la Ginevra di Calvino, si rivela un interessante punto d'osservazione di queste dinamiche. Già verso il 1525 la sensibilità riformata vi circola come segno di attaccamento alle libertà cittadine, mentre il cattolicesimo interpreta la lealtà verso il vescovo e il duca di Savoia, signore feudale della città. Dopo l'adozione della Riforma, nel 1536, il Senato non rinuncia a conservare la presa sulla politica ecclesiastica, come a Zurigo e Berna, e la prima permanenza di Calvino si conclude nel 1538 con un'espulsione motivata proprio dal suo rifiuto di riconoscere competenze religiose al potere civile. Anche dopo il suo ritorno nel 1541 le tensioni non calano, e solo nel 1555, con l'elezione di un governo favorevole al suo progetto costituzionale di divisione dei poteri e l'esilio della vecchia élite di governo, ha inizio la costruzione di quella "città di Dio" che, nell'immaginario riformato, rappresenta l'anti-Roma per eccellenza. A rendere speciale la Ginevra calvinista è la larghezza delle prerogative del concistoro, formato dalla "compagnia dei pastori" e dal "consiglio degli anziani". Supremo organo di governo nelle materie di fede e di costumi, esso è in grado di condizionare i modi della vita collettiva a

detrimento delle autorità civili, secondo un'ispirazione non troppo dissimile da quella del dualismo stabilito dai teologi romani fra ordine sacro e profano, e di cui si è detto.

Più che in Europa, dove le magistrature urbane possono contare su una propria autonoma legittimità, è però tra le comunità puritane del New England, nella *Wilderness* del continente americano, che l'esempio ginevrino trova la realizzazione più compiuta. Qui le *townships*, gli insediamenti assegnati dalla Massachusetts Bay Company, istituita con pieni poteri nel 1629, sono governate dai patriarchi delle famiglie fondatrici, che controllano la terra, si riuniscono in assemblea e vigilano sulla condotta morale e religiosa secondo un'idea di "democrazia dei santi" che, vista con altri occhi, appare come un regime oligarchico retto su base etica ed economica (cfr. CAP. IO, pp. 294-5).

Esiti diversi consegue invece la Riforma cittadina nelle Province Unite, dove pure il calvinismo è la confessione dei ceti dirigenti. Con l'indipendenza *de facto* dalla Spagna, nel 1572, poco dopo che il sinodo di Emden ha adottato i catechismi di Ginevra e Heidelberg, iniziano le espulsioni del clero cattolico e la rimozione delle immagini dalle chiese: ma sono le comunità riformate, le *classes*, e non i poteri locali, a compiere l'opera, mentre gli Stati provinciali mantengono la propria vigilanza sulle attività ecclesiastiche riservandosi il giudizio sulle controversie, imponendo il *placet* sulla convocazione dei sinodi e decidendo la tolleranza per il culto cattolico e luterano in forma privata. Nella "repubblica dei mercanti", infatti, le minoranze religiose (se pure di minoranze si può parlare, visto che ancora all'inizio del Seicento i cattolici sono oltre la metà della popolazione) non sono oggetto di persecuzione: una tolleranza di fatto, seppure non di diritto, per la quale la Chiesa riformata figura come la *openbare Kerk*, la "Chiesa pubblica", l'unica autorizzata a celebrare pubblicamente il culto, a godere del patrimonio confiscato al clero e a potersi appellare alle magistrature secolari per l'esecuzione delle proprie deliberazioni. Ma in nessun caso essa può esercitare un potere che travalichi la vita interna della comunità, come dimostra il ripetuto fallimento dei tentativi di imporre l'obbligo della confessione riformata per i candidati alle cariche pubbliche, che si fanno strada dopo la proclamazione dell'indipendenza nel 1585. Lo stesso sinodo di Dordrecht del 1618-19, l'apice dell'intransigenza calvinista, non riesce a imporre il principio della sovranità del corpo dei pastori, e alla fine del secolo il pluralismo delle città olandesi costituisce uno dei fenomeni sociali che più colpiscono i contemporanei.

L'età confessionale: un paradigma storiografico

La nozione di “età confessionale”, che risale a un pioniere della storia e della sociologia religiosa, Ernst Troeltsch (1865-1923), si è affermata nella storiografia dell'ultimo trentennio – con la sostanziale eccezione dell'Italia – a denotare quel periodo della storia moderna d'Europa nel quale l'appartenenza religiosa orienta le decisioni politiche e diplomatiche di piccoli e grandi soggetti di potere, dalle comunità locali alle monarchie (cfr. anche CAP. II, pp. 321-4). I suoi confini cronologici sono sfumati: nella sua accezione minima può coincidere con il secolo delle guerre di religione, dalla pace di Augusta alle paci di Westphalia del 1648, in quella massima estendersi dalla nascita della Riforma agli assolutismi illuminati della seconda metà del Settecento. Dietro la fortuna storiografica stanno l'efficacia euristica del concetto e l'ingente quantità di studi che a esso fa riferimento. Elaborato dagli storici tedeschi Heinz Schilling e Wolfgang Reinhard sulla scia delle ricerche di Ernst W. Zeeden, il paradigma della confessionalizzazione (*Konfessionalisierung*) considera le Chiese dell'età moderna, con le loro dottrine e le loro pratiche, come strutture fondamentali del mondo di antico regime, e dunque come attori primari, accanto agli Stati e in stretta collaborazione con essi, delle decisioni strategiche che determinano il mutamento sociale, al pari dell'economia, della politica e della cultura. All'incrocio fra storia politica e istituzionale e storia sociale e religiosa, tale modello è figlio diretto dell'idea della modernizzazione come portato di una colossale opera di disciplinamento sociale e culturale operata dall'alto verso il basso, dai soggetti del potere e del sapere agli oggetti del loro esercizio. I riferimenti vanno da Max Weber (1864-1920), il primo a leggere la modernità in termini di razionalizzazione dei comportamenti collettivi, a Gerhard Oestreich (1910-1978), padre del concetto di *Sozialdisziplinierung*, a Michel Foucault (1926-1984), indagatore del volto repressivo dei dispositivi moderni del potere (cfr. CAP. II, pp. 321-4). Per rifarsi alla chiarezza di una fonte dell'epoca, la *Landesordnung* del principato di Hesse (1587 ca.), la confessionalizzazione piegò le popolazioni europee alla transizione forzata da una «condotta di vita grezza e non cristiana, [fatta di] abuso e disordine» («unchristliche rohe Leben, Misbrauchung und Unordnung») alla «disciplina cristiana e onestà» («christliche Zucht und Ehrbarkeit», cit. in Härter, 1994, p. 643). Dunque inculturazione dottrinale, vigilanza sull'etica pubblica e privata, identificazione e punizione della devianza nella fede e nei

costumi, e al tempo stesso orientamento delle scelte politiche sulla base delle identità religiose.

Vista da questa prospettiva, e cioè come sforzo di codificazione e pratica razionale di governo, la fase germinativa della modernità occidentale arretra dall'età delle rivoluzioni ai decenni a cavallo tra XVI e XVII secolo, quando gli Stati e le Chiese si assunsero il compito di ridisegnare la società con gli strumenti della religione e della morale. Inoltre, la presunta distinzione tra un protestantesimo "moderno" e capitalista e un cattolicesimo "medievale" e superstizioso scolora a fronte di processi che investono trasversalmente tutte le confessioni, e nei quali il primato della ragione economica passa in secondo piano. Infine, la stessa relazione diretta fra accrescimento della sovranità dello Stato, in quanto portatore di interessi "laici", e neutralizzazione dell'influenza delle confessioni viene radicalmente ripensata, giacché in molti casi – non solo sul versante luterano ma anche su quello cattolico – furono le autorità secolari a perseguire politiche di inculturazione religiosa forzata per rinsaldare la propria presa sui gruppi sociali.

Naturalmente diverse critiche possono essere mosse a questo paradigma storiografico. Una tra le più fondate coinvolge l'oggetto stesso della tesi: se si considera la religione non come un insieme normativo di dottrine o di pratiche trasmesse verticalmente, ma come un universo mentale in cui nozioni teologiche si incrociano e si contaminano con credenze e riti tramandati fra le generazioni, allora è difficile pensare che identità confessionali chiare e distinte potessero esistere, all'epoca, molto al di sotto dei ceti superiori (cfr. Brady, 2004). Un solo esempio: dal 1720, in Austria, si scopre un luteranesimo sotterraneo diffuso fra i minatori, gli artigiani e i contadini, una cultura orale che vive essenzialmente di inni sacri trasmessi a memoria. Quanto si può ritenere protestante, e dunque "confessionale", una religiosità di questo tipo? E quanto possono essere considerati giudaizzanti i portoghesi che ancora nel 1910 praticano riti di ascendenza ebraica ritenendoli poco più che semplici tradizioni familiari? Probabilmente fu soltanto con i processi di alfabetizzazione e di ristrutturazione del mondo del lavoro nel corso del XIX secolo che dottrine e costumi "disciplinati" poterono realmente radicarsi tra le classi inferiori, e comunque sempre con macroscopiche differenze regionali (si pensi ai tarantati del Salento). Ciò non toglie che, indipendentemente dalle sue effettive traduzioni nella religiosità popolare, il confessionalismo sia stato uno tra gli sfondi dominanti sui quali prese forma la modernità europea, e certamente lo sfondo

prevalente nel processo di evoluzione del cristianesimo. Ne esaminiano ora alcune caratteristiche.

Discipline della fede

Ciò che più separa le confessioni della seconda metà del Cinquecento dal cristianesimo tardomedievale è la maggiore complessità e rigidità dottrinale, vale a dire il peso di strutture teologiche saldate ad articoli di fede ritenuti irrinunciabili ai fini della salvezza. Di qui la moltiplicazione dei testi normativi prodotti allo scopo di definire l'ortodossia e dunque l'appartenenza a una Chiesa: per citare i più conosciuti, la *Confessio Augustana* del 1530 e il *Konkordienbuch* ("Libro di concordia") del 1580 per i luterani, la *Confessio Helvetica* del 1536 e quella del 1566 per i calvinisti, il *Consensus Tigurinus* del 1549 per calvinisti e zwingliani svizzeri, il *Book of Common Prayer* del 1549 e i *Trentanove articoli* del 1563 per gli anglicani, la *Professio Tridentina* del 1564 per i cattolici. Questi documenti circoscrivono la fase definita come *Konfessionsbildung*, ovvero "costruzione delle confessioni", preliminare alla confessionalizzazione vera e propria. L'elaborazione di testi normativi dà vita a scuole teologiche e burocrazie ecclesiastiche incaricate del loro insegnamento, della loro diffusione e del controllo della loro osservanza. Il risultato è uno sforzo organizzativo, politico e diplomatico senza precedenti.

Prendiamo il caso cattolico. Nel 1564 Pio IV impone l'adesione giurata alla *Professio Tridentina* a tutti i docenti e gli studenti universitari, e nella maggior parte delle università cattoliche essa diventa l'oggetto di solennità annuali: ancora nel 1783 l'inaugurazione dell'Accademia di Bonn eretta dal principe-vescovo di Colonia si apre con la sua proclamazione da parte del corpo insegnante. I decreti del concilio di Trento, il breviario romano del 1568 e il messale del 1570 si radicano nel mondo tedesco solo grazie all'opera indefessa di gesuiti e cappuccini nelle diocesi, mentre sacerdoti formati al Collegium Germanicum di Roma, fedeli all'ortodossia tridentina, sostituiscono man mano la precedente generazione di parroci e vescovi. A sovrintendere a quest'opera imponente, le nuove nunziature apostoliche di Graz, Colonia e Lucerna, centri di coordinamento della disciplina ecclesiastica più che vere rappresentanze diplomatiche.

Nel mondo luterano la Formula di concordia del 1577 e il Libro di concordia del 1580 sono incorporati negli ordinamenti giuridici statali, e il giuramento sulla Formula diventa obbligatorio per i parroci, i docenti e i funzionari pubblici (l'ultimo è pronunciato nel 1804 dal presidente del consiglio ducale del Württemberg). La loro funzione è quella di cristallizzare un'ortodossia evangelica riconoscibile dalle dottrine calviniste, in particolare sull'eucaristia (cfr. CAP. 7, pp. 222-5): il che significa anche, di fronte all'offensiva dei predicatori riformati, il tentativo di conservare lo *status quo* della pace di Augusta (cfr. CAP. 7, p. 221) che riconosce nell'Impero solo le due confessioni cattolica e luterana.

L'Inghilterra è un costante susseguirsi di provvedimenti tesi a imporre obbedienza più o meno stretta alla Chiesa di Stato, dagli Atti di uniformità del 1549 e del 1552 che obbligano al culto secondo il *Book of Common Prayer* ai *Test Acts* del 1673 e 1678 che prevedono l'abiura del dogma cattolico della transustanziazione per tutti coloro che occupano cariche pubbliche (e il fatto che il duca di York, poi Giacomo II, preferisca rinunciare al remuneratissimo incarico di ammiraglio supremo della flotta è eloquente sulla forza delle identità confessionali). Dopo l'istituzione del regime di tolleranza per la galassia dei *dissenters*, ancora nel 1698 il *Blasphemy Act* commina fino a tre anni di carcere a quanti negano la verità del cristianesimo, l'ispirazione della Scrittura e la Trinità, escludendo atei, deisti e antitrinitari dal consesso pubblico (per i cattolici, del resto, l'emancipazione arriverà nel 1829).

Religione e assolutismo

Ci troviamo di fronte a un paradigma culturale, prima ancora che giuridico, in cui la lealtà religiosa è considerata parte integrante dell'obbligo politico. Del resto non si tratta di un atteggiamento privo di motivi concreti se nel 1562 un nemico dell'intransigentismo come Étienne de La Boétie osserva che la lotta religiosa «separa i cittadini, i vicini, gli amici, i parenti, i fratelli, il padre e i figli, il marito e la moglie, rompe le alleanze, le parentele, i matrimoni, i diritti inviolabili di natura» (*Mémoire*, p. 49). Ecco dunque una fondata ragione dell'uniformità. Ma non l'unica, tanto che gli storici della confessionalizzazione sottolineano la sua stretta alleanza con le politiche assolutiste, specie in ordine al consolidamento di identità

nazionali su base religiosa e all'ampliamento dei meccanismi di controllo sociale secondo un insegnamento che accomuna scrittori politici dei due fronti come il cattolico Giovanni Botero (1544-1617) e il luterano Henning Arnisaeus (1570-1636).

Nell'Impero, dove il perfezionamento degli apparati statali e delle competenze di governo si sviluppa più tardi che nelle monarchie occidentali, e cioè dall'ultimo quarto del XVI secolo, il legame tra confessionalismo e assolutismo è più evidente che altrove. In Baviera come nelle terre ereditarie austriache le devote dinastie regnanti fanno della lotta contro gli *Stände* pervasi di luteranesimo lo strumento di un accentramento dei poteri che si manifesta sul piano religioso e su quello politico al tempo stesso: per i bavaresi Wittelsbach il culto di Maria, *Patrona Bavariae*, manifesta l'adesione a un cattolicesimo di guerra, che rifiuta ogni compromesso con i protestanti e comporta, sul territorio, la sostituzione di un'unica devozione di corte alla rete degli antichi santi locali. Motivi non dissimili muovono gli elettori di Sassonia e Brandeburgo, territori di radicata fede luterana, alla conversione al calvinismo durante la cosiddetta "seconda Riforma", ossia il processo di espansione delle Chiese calviniste in Germania. Per Cristiano I di Sassonia (1586-91) l'adesione al fronte riformato guidato dall'elettore palatino prefigura l'ingresso nella dinamica coalizione antiasburgica sostenuta da inglesi e olandesi, a fronte dell'inerzia dei principi evangelici, così come è dalla conversione di Giovanni Sigismondo nel 1613 che gli Hohenzollern si muovono come potenza autonoma. Sono infatti l'"internazionale calvinista" e il blocco controriformista di Roma, Madrid e Vienna, con il loro contorno di alleanze, a contendersi l'egemonia fino agli anni Venti del Seicento, in una fase in cui il luteranesimo sconta l'esaurimento della sua spinta espansiva dopo Augusta. In Sassonia l'esperimento accentratore dell'introduzione della fede riformata nasce e muore con il suo protagonista, nell'ostilità degli *Stände* aristocratici di obbedienza luterana. Nel Brandeburgo invece il calvinismo sopravvive, confinato però alle élite di corte, in una singolare difformità fra il principe e il resto del paese: e tuttavia si segnala il favore dei sovrani per il pietismo (la corrente spirituale considerata poco meno che un'eresia dall'ortodossia evangelica; cfr. CAP. 10, pp. 308-12), dovuto alla sua capacità di penetrare nelle classi inferiori urbane, tanto che, nel XVIII secolo, di educazione pietista sono i funzionari dello Stato prussiano mentre resta rigidamente ortodossa la nobiltà terriera.

Espulsione e/o esclusione

Il processo di confessionalizzazione, per come è operato dalle autorità secolari in accordo con i corpi ecclesiastici stabiliti, discende da un'idea di fondo: l'idea della corrispondenza tra unità religiosa e bene dello Stato. L'archetipo di riferimento è dunque l'espulsione degli ebrei dalla Spagna nel 1492, motivata dal mito della *limpieza de sangre* che salda identità nazionale e presunta purezza della fede, misurata su base genealogica (cfr. CAPP. I e 3). Espulsioni delle minoranze e purificazione della nazione, peraltro, non devono essere considerate manifestazioni di un radicalismo religioso lontano dagli interessi "razionali" della ragion di Stato. Certo, l'espulsione dei *moriscos* dalla Spagna e la revoca della tolleranza verso gli ugonotti in Francia provocano ingenti danni economici ai due paesi, ma questa è una considerazione *ex post*. Piuttosto occorre notare che il primo provvedimento è deciso lo stesso giorno della firma della Tregua dei dodici anni con l'Olanda (9 aprile 1609) ed è rivolto contro una comunità semiautonoma che intrattiene rapporti segreti con i principati berberi, la Francia e l'Inghilterra, e che il secondo (1685) segue di otto mesi l'incoronazione di Giacomo II, primo re cattolico inglese dai tempi di Enrico VIII, cugino di Luigi XIV e comandante al suo servizio nelle guerre della Fronda durante il rifugio in Francia negli anni del *Commonwealth*. In un caso come nell'altro il corposo calcolo diplomatico è dunque parte in causa in scelte che, a prima vista, sembrano dettate da motivi solo ideologici o spirituali.

Un caso paradigmatico di processo di confessionalizzazione, in cui si intrecciano egemonia religiosa e lotta fra poteri concorrenti, è quello della restaurazione cattolica negli Stati asburgici (Austria inferiore e superiore, Stiria, Carinzia), in Boemia e in Moravia, un fenomeno che si avvia nell'ultimo decennio del XVI secolo e, tra arresti e riprese, prosegue fino alla metà del XVIII. Un'impresa titanica, pervicacemente perseguita dagli Asburgo in terre che, all'inizio della Guerra dei trent'anni, sono popolate in misura variabile tra la metà e i nove decimi da una galassia protestante che comprende luterani, calvinisti, hussiti e anabattisti. Qui la dialettica fra le autonomie locali, incarnate dagli stati nobili e borghesi austriaci e boemi, e il progetto di accentramento asburgico sostenuto e finanziato dal papato occupa la scena. L'editto di restituzione del 1629, che impone ai principi protestanti dell'Impero la rinuncia alle proprietà ecclesiastiche incamerate dopo il 1552 – di nuovo, un provvedimento irrealistico agli occhi dello storico, ma plausibile a fronte della congiuntura bellica di quell'anno –, risponde

certo alle esigenze della Chiesa cattolica, ma ha un significato incalcolabile per gli Asburgo perché colpisce al cuore l'assetto patrimoniale di quelli che, formalmente, sono ancora i loro vassalli feudali. E se l'editto si conclude in un nulla di fatto, lo sradicamento del protestantesimo in Boemia e Moravia ha il profilo di una guerra coloniale articolata sull'annullamento degli istituti di autogoverno, la germanizzazione del funzionariato statale e la subalternità dell'elemento etnico ceco. I registri delle confessioni pasquali, gli appositi contrassegni rilasciati dai parroci, l'obbligo di ascoltare le prediche e di partecipare alle processioni, i seminari e le missioni che punteggiano il territorio costituiscono l'arsenale della confessionalizzazione cattolica. Dopo la metà del Seicento l'impresa riprende in grande stile: l'episodio più rilevante è l'espulsione di oltre 20.000 luterani da Salisburgo (un quarto della popolazione della città) nel 1731, ma ancora sotto Maria Teresa (1740-80), madrina del cattolicesimo "illuminato", in tutta l'Austria continuano a lavorare le commissioni d'inchiesta sull'eresia e si istituiscono nuove case dei catecumeni per il soggiorno obbligato di chi si prepara alla conversione.

Un tratto comune al fenomeno della confessionalizzazione fa capo alle strategie di emarginazione delle minoranze religiose. Le politiche persecutorie, in questo caso, si modulano secondo la stratificazione sociale: prima si colpiscono le figure di riferimento religioso, dunque i membri del clero, poi quelle di riferimento sociale, dunque borghesi e nobili (a meno che non siano loro garantiti privilegi di libertà, come in diversi trattati nella Francia delle guerre di religione), infine le classi inferiori. In Boemia i predicatori protestanti sono espulsi dal 1621 – prima calvinisti e hussiti, poi luterani –, dopo l'occupazione del paese da parte degli imperiali; dal 1624 i residenti urbani non cattolici sono esclusi dalle cariche e dalle corporazioni, e ai celibi è fatto divieto di contrarre matrimonio: è però accordato l'esilio previa vendita dei beni; dal 1627 il provvedimento viene esteso ai nobili.

Un'analoga strategia di esclusione si osserva in Francia nei confronti degli ugonotti dopo la pace di Alès del 1629, che di fatto sancisce lo smantellamento della loro forza militare, e fino alla revoca dell'editto di Nantes nel 1685, che rappresenta più la conclusione di un processo che non il suo inizio. A partire dal 1656 numerosi decreti reali disegnano giuridicamente l'inferiorità civile degli ugonotti: estromissione dai consigli cittadini e dalle libere professioni, obbligo di decorare le case durante le processioni cattoliche, divieto della recitazione pubblica dei Salmi. L'aristocrazia ugonotta, l'unica garante della tenuta della tolleranza, lentamente si converte per partecipare alla vita di corte, poiché in Francia, a differenza che in Austria e in Boemia,

il conflitto tra monarchia e autonomie nobiliari non passa attraverso la contrapposizione confessionale. Quando nel 1681 iniziano le *dragonnades* (gli accuartieramenti di truppe presso le famiglie calviniste) gli ugonotti sono ormai una minoranza marginalizzata, che può essere liquidata in tempi brevi: l'editto di Fontainebleau (cfr. CAP. 10, pp. 302-4) che revoca la tolleranza, formalmente non rende obbligatoria la conversione, ma pianifica l'esaurimento "naturale" della comunità riformata vietandole ogni forma di culto, distruggendo i templi, espellendo i pastori, battezzando i bambini. Successivamente però le campagne repressive restano sporadiche, i ministri continuano a vivere in semiclandestinità e gli ugonotti che non scelgono l'emigrazione (i quattro quinti, in massima parte contadini) si adattano a un cattolicesimo di facciata che persiste fino alla tolleranza del 1788.

Paragonabile, nelle sue linee generali, la politica religiosa inglese in Irlanda, con la differenza che essa si limita all'esclusione sociale dei cattolici senza curarsi di porre in atto campagne di confessionalizzazione anglicana, fissando così uno *status quo* nel quale l'identità etnica irlandese si sovrappone per intero all'identità cattolica. Gli inglesi, nota uno scrittore politico irlandese nel 1695, «si sono dati da fare più per far diventare protestante la terra che la gente»: e, in effetti, l'espropriazione delle terre ai cattolici diventa una costante dopo la repressione della rivolta del 1594-1603. Con la sanguinosa spedizione di Oliver Cromwell del 1649 vi si aggiunge l'espulsione dalle città; poi, nel 1691, l'esclusione dalla rappresentanza nel Parlamento di Dublino, che diventa appannaggio della casta dei proprietari terrieri di origine inglese, e nel 1697 dal diritto di voto, mentre sono proibiti i matrimoni misti. Di fatto la politica di Londra non mira all'estirpazione del cattolicesimo, ma alla marginalizzazione dell'élite irlandese dalla vita sociale ed economica del paese.

La fine del dualismo: la secolarizzazione

L'accezione socioculturale, oggi prevalente, del concetto di secolarizzazione risale alle scienze sociali del primo Novecento. Sono Weber e Émile Durkheim (1858-1917) a scandagliare e a definire gli effetti della transizione che porta a nascere il mondo secolarizzato: la fine di un paradigma mentale religioso, o magico nell'ottica positivista, e l'avvio dell'età della scienza, della tecnica, dell'economia e dell'individualismo (cfr. anche i CAPP. 13 e 14). Fino al tardo XIX secolo il termine "secolarizzazione" apparteneva

invece al vocabolario giuridico che aveva accompagnato la fine del potere temporale della Chiesa. Secolarizzati, infatti, erano i beni ecclesiastici passati sotto la proprietà dello Stato e da esso conservati o venduti a privati. Si fosse trattato, a seconda dei punti di vista, di una rapina o della legittima acquisizione di enormi patrimoni pubblici, il *saeculum* aveva smantellato una struttura millenaria di ricchezze lasciando al potere spirituale ciò che gli competeva – la religione. La secolarizzazione è un fenomeno che accompagna tutta l'età moderna: si dispiega nei paesi protestanti con l'avanzare della Riforma (quando intere regioni sono secolarizzate, come le terre dell'Ordine dei cavalieri teutonici, erette a ducato di Prussia nel 1525), si estende a quelli cattolici fra il tardo XVIII secolo e il periodo napoleonico e si conclude con la liquidazione dello Stato della Chiesa e le leggi italiane di eversione dell'asse ecclesiastico del 1867.

La secolarizzazione rappresenta un elemento cruciale di evoluzione della statualità europea, in quanto trasferimento di risorse e di competenze nelle mani del potere civile. Nel corso del Settecento, però, essa trova fondamentali sponde teoriche in quelle correnti interne al cattolicesimo – il riformismo di Lodovico Antonio Muratori, di Johann Nikolaus von Hontheim, detto Justinus Febronius, e del composito fronte giansenista – che vedono nel controllo pubblico dei patrimoni ecclesiastici un motore di sviluppo sociale e di rigenerazione della Chiesa (cfr. CAP. 9, pp. 274-5). Le nazionalizzazioni dei beni ecclesiastici infatti non sono una semplice questione di trasferimento di proprietà. Presuppongono teorie sul rapporto fra temporale e spirituale, sulla natura della Chiesa, sul significato della religione per lo Stato; programmi che contemplan sostituzioni di funzioni e di competenze; idee di cittadinanza in cui rientrano i diritti e i doveri del singolo nei confronti del potere sovrano. La secolarizzazione, in altri termini, non può essere pensata al di fuori del più ampio contesto giuridico, politico e culturale che contribuisce a formarla, e che rinvia essenzialmente alle ragioni e ai modi che consentono alla categoria del politico di circoscrivere e comprimere l'influenza della Chiesa e della religione sui rapporti sociali.

Un elemento: la pace civile

Vista da questa angolatura la tolleranza religiosa è un concetto tipicamente secolare, proprio del *saeculum*, in ragione del fatto che è il potere politico, contro quello spirituale, a tradurla in misure di governo, dapprima

per la salvaguardia dell'ordine e della pace civile, e poi, ma solo dall'ultimo quarto del XVIII secolo, in quanto motivata dalla teoria dei diritti soggettivi di libertà.

Storicamente se ne fanno interpreti per primi i cosiddetti *politiques* negli anni del collasso del potere monarchico in Francia durante le guerre di religione: a parte le posizioni anticipatrici di Sébastien Castellion (1515-1563) (cfr. CAP. 8, pp. 252-3) e Jean Bodin (1530-1596), fautori di un cristianesimo (o di una religione rivelata, nel caso di Bodin) ridotto a pochi articoli di fede condivisibili da tutti, la posizione prevalente tra i cattolici moderati come Michel de L'Hôpital (1507-1573) ed Étienne Pasquier (1529-1615) guarda a un accordo che, senza riconoscere pari dignità agli ugonotti, ponga fine al conflitto. Lo stesso editto di Nantes del 1598 si presenta più come un trattato di pace fra la corona e il partito ugonotto – firmato tre mesi prima del trattato di Vervins con la Spagna – che non come il riconoscimento dei diritti di una minoranza: ai calvinisti sono concesse piazzeforti e guarnigioni, una rappresentanza nei tribunali, il culto pubblico in due città per provincia; sono vietati invece il proselitismo e la possibilità di far circolare libri fuori dalle proprie comunità.

Più avanzata la formula di un documento analogo, le "lettere di maestà" di Rodolfo II del 1609 che accordano piena libertà di culto a tutti i sudditi protestanti del regno di Boemia (che tuttavia sono l'abbondante maggioranza della popolazione), mentre la *Toleranzpatent* di Giuseppe II del 1781, che fa uscire i possedimenti asburgici da un secolo e mezzo di Controriforma, definisce comunque il cattolicesimo religione dominante e proibisce manifestazioni pubbliche alle altre confessioni (l'uso delle campane, gli assembramenti sui sagrati).

Un secondo fenomeno associabile alle premesse della secolarizzazione è rappresentato dai giuramenti di fedeltà imposti dal potere civile al clero o a una parte dei fedeli; tali giuramenti separano l'appartenenza religiosa dall'appartenenza politica e fanno di quest'ultima il solo metro per giudicare dell'obbedienza al sovrano. In questo caso siamo di fronte a una dinamica opposta a quella che domina i processi di confessionalizzazione, che si esprimono invece nella sovrapposizione dell'ambito politico e di quello religioso. I più noti fra questi giuramenti sono quello di Giacomo I (1606) e quello votato dall'Assemblea nazionale francese nel 1791, entrambi oggetto di condanne senza appello da parte della Chiesa romana.

Il giuramento imposto ai sudditi cattolici della corona inglese – un provvedimento emergenziale adottato sulla scia della Congiura delle pol-

veri del 1605 e della paura del “complotto papista” – riguarda i *recusants*, i cattolici che rifiutano di partecipare al servizio divino anglicano. Esso esige l’abiura della dottrina della deposizione dei sovrani da parte del papa ma non tocca l’autorità spirituale di quest’ultimo, in linea con la coloritura politica dell’anglicanesimo sebbene in patente contrasto con la teoria cattolica della gerarchia dei poteri. Diverso il caso del giuramento del 1791, che non pretende un rifiuto ma, in positivo, la fedeltà alla Costituzione civile del clero e all’ordinamento scaturito dalla Rivoluzione: «Giuro [...] di essere fedele alla nazione, alla legge, al re, e di sostenere con ogni mio potere la Costituzione». La premessa da cui muove l’Assemblea nazionale consiste nel considerare il clero non come un corpo giuridicamente separato ma come una categoria sociale vincolata alle leggi votate dai rappresentanti della nazione, a metà tra il funzionariato pubblico e l’ordine professionale; ma è evidente che neppure questo può essere accettato dalla Chiesa romana per le sue conseguenze in termini di subordinazione del magistero ecclesiastico al principio della sovranità nazionale. La condanna della Costituzione civile (cfr. CAP. 9, pp. 286-7) sortì effetti enormi: ne sorsero due Chiese francesi concorrenti, quella costituzionale, erede del gallicanesimo nella sua autonomia da Roma e nel rapporto stretto con il potere civile, e quella refrattaria, che diventò uno dei laboratori della controrivoluzione e del cattolicesimo sanfedista e antiliberalista.

La nazionalizzazione delle Chiese

L’integrazione del clero nelle strutture dello Stato e il controllo della fiscalità e del patrimonio della Chiesa rappresentano i due indirizzi fondamentali delle politiche settecentesche di secolarizzazione. Queste sono etichettate con diverse definizioni – giurisdizionalismo, regalismo, febronianismo, *Staatskirchentum* – che, al netto delle sfumature, rimandano a dottrine giuridiche e teologiche tese a estendere i diritti sovrani a danno delle strutture disciplinari e degli assetti patrimoniali ecclesiastici dei paesi di riferimento. Pensare «la Chiesa e la repubblica dentro i loro limiti» (come recita il titolo di un’opera anonima che suscita scandalo nell’Italia degli anni Settanta del XVIII secolo) significa contemplare l’arretramento delle giurisdizioni ecclesiastiche che, da secoli, hanno competenza in settori che i teorici della sovranità ritengono di esclusiva pertinenza statale, dal matrimonio al prelievo fiscale.

Occorre notare, peraltro, che il confronto tra il papato e le monarchie settecentesche non corre lungo una netta linea di divisione tra ragioni politiche e ragioni religiose, visto che dietro i provvedimenti di secolarizzazione agiscono anche motivi di ordine teologico, ad esempio la visione di una Chiesa antigerarchica e aperta al dialogo con le altre confessioni delineata da Justinus Febronius, nel *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis* (1763), uno dei classici dell'anticurialismo dell'epoca. Il giansenismo, in particolare, è senza dubbio l'attitudine teologica corrente tra i fautori delle riforme in Spagna, in Austria e negli antichi Stati italiani: non tanto per il suo nucleo dottrinale sulla grazia e il libero arbitrio (che aveva fondato il giansenismo del secolo precedente), ma per la sensibilità episcopalista e conciliarista e il favore verso una pratica di una devozione "regolata" – austera, erudita, elitaria – che aborrisce le scenografie del barocco, le processioni, il culto esasperato della Vergine e dei santi, il miracolismo e tutto quanto enfatizza la funzione mediatrice del clero. Giansenista è la rete di teologi e intellettuali dell'Europa meridionale che apre la penisola iberica alla cultura internazionale, giansenisti sono gli ufficiali più dinamici dei parlamenti francesi che guardano al giusnaturalismo e al primo Illuminismo, nonché i membri del clero che per primi si schierano con il Terzo Stato nel 1789, a partire dall'*abbé* Grégoire. Giansenista è infine il retroterra teologico di una tra le più aspre battaglie politico-religiose del Settecento, quella per l'abolizione della Compagnia di Gesù (cfr. CAP. 9, pp. 282-6).

Avviata alla fine degli anni Cinquanta con l'espulsione dei gesuiti dalle colonie americane portoghesi e conclusa con la soppressione dell'ordine da parte di Clemente XIV nel 1773, è questa una battaglia strategica per le monarchie in ordine al fatto che la Compagnia, la grande internazionale cattolica e controriformista che mobilita i ceti inferiori, educa quelli superiori e conserva una stretta presa sulle corti, costituisce di fatto la sola articolazione del corpo ecclesiastico a non essere subordinata al principio della lealtà nazionale – la bussola del progetto regalista.

Le politiche di secolarizzazione intraprese dai monarchi riformisti della seconda metà del XVIII secolo sono dunque il frutto dell'incrocio fra sensibilità religiose ostili al centralismo romano e l'autorevolezza della scuola del diritto naturale che si afferma nelle facoltà giuridiche, che scioglie l'antico nesso tra sovranità secolare e controllo della coscienza religiosa dei sudditi e che introduce l'idea del primato dell'interesse pubblico, della "pubblica felicità", nelle scelte di governo. A questa costellazione di

ragioni va però aggiunta la longevità del principio assolutistico del controllo dei corpi ecclesiastici nazionali che aveva diretto l'azione delle monarchie quattro-cinquecentesche. Uno strumento tipicamente regalista come il *placitum regium*, la licenza all'introduzione delle bolle papali nel territorio dello Stato, è istituito da Ferdinando III nei possedimenti asburgici già nel 1641, in pieno confessionalismo; il suo successore Leopoldo I sottrae ai tribunali ecclesiastici la giurisdizione sul clero nel 1693 e quella sul reato di eresia nel 1721. Obiettivi analoghi sono perseguiti nel XVIII secolo dai Borboni di Spagna, in particolare dal più energico e riformista di loro, Carlo III (1759-88). I risultati più significativi sono la limitazione dei poteri della nunziatura di Madrid – in buona sostanza l'abolizione della sua giurisdizione sui fedeli –, l'acquisto di migliaia di riserve papali sui benefici, l'istituzione dell'*exequatur* (analogo nei suoi effetti al *placitum regium*) che sottopone all'approvazione sovrana il potere della Sede apostolica sul clero nazionale. Su indirizzi affini si muove il riformismo di Bernardo Tanucci, onnipotente primo ministro di Ferdinando IV, dal 1759 al 1776, in un regno di Napoli che annualmente (fino al 1788) versa un tributo di vassallaggio al papa.

Una più marcata strategia di intervento non solo nelle questioni giurisdizionali, ma nella stessa disciplina interna della Chiesa distingue invece lo *Staatskirchentum* (non propriamente "Chiesa di Stato", *Staatskirche*, l'espressione non ha traduzione nelle altre lingue; "ecclesiasticismo di Stato" o "politica ecclesiastica di Stato" sono quelle che le si avvicinano) di Giuseppe II nelle terre asburgiche durante gli anni Ottanta del secolo, al punto da poter essere intesa come una politica di completa assimilazione del clero all'intero della compagine statale e da meritare una denominazione a sé, quella di "giuseppinismo". Già sotto Maria Teresa la Lombardia austriaca era diventata un laboratorio delle riforme, con la restrizione dei poteri dei superiori degli ordini regolari e l'introduzione di prelievi sulla manomorta. Con l'associazione di Giuseppe II al trono e poi con il suo governo personale (1780-90) i provvedimenti si moltiplicano e si radicalizzano: fra il 1770 e il 1775 è elevata a 24 anni d'età la soglia minima per la professione religiosa, è abolita la clausura monacale e sono limitati i donativi a favore degli istituti sacri; nel 1781 è promulgata la tolleranza e nel 1782 sono emancipati gli ebrei; nello stesso anno inizia la soppressione dei monasteri degli ordini contemplativi, mentre restano ammessi per la loro utilità sociale gli ordini che svolgono attività assistenziale ed educativa. Se al momento dell'accesso al trono di Giuseppe II il clero regolare conta

500 istituti nei territori ereditari austriaci e possiede un quinto dell'intero patrimonio fondiario del paese, alla sua morte monasteri e abbazie sono ridotti alla metà e i loro beni venduti in favore di un fondo di religione destinato a finanziare scuole e parrocchie. L'ampliamento della rete parrocchiale è infatti al centro degli interessi dell'imperatore, con 12 nuove diocesi erette fra il 1777 e il 1791 e la formazione del clero diocesano sottratta ai vescovi con l'istituzione dei seminari generali. Il parroco dell'ordinamento giuseppinista è concepito come un educatore, un funzionario locale, un mediatore della carità per conto dello Stato.

L'esperienza della Rivoluzione

A premesse non tanto differenti da quelle del giuseppinismo si richiama la Costituzione civile del clero, votata dall'Assemblea nazionale nel luglio del 1790. Essa diminuisce le diocesi da 130 a 83, una per dipartimento (tale, del resto, era l'articolazione originaria della Chiesa nel tardo Impero romano); i vescovi hanno il titolo di pubblici ufficiali e il medesimo statuto ministeriale dei curati; in luogo dei capitoli sono introdotti consigli diocesani il cui consenso è obbligatorio per ogni atto del vescovo. Parroci e vescovi sono eletti dai fedeli, o meglio dai cittadini francesi, visto che anche i non cattolici hanno diritto di voto, a testimoniare dell'identità civica, più che sacerdotale, del clero per i deputati dell'Assemblea. È un ordinamento che sovverte da capo a piedi tutta la tradizione gregoriana e poi controriformista, ma supera anche gli orientamenti del giansenismo più radicale, pur recependone la preferenza per la centralità del parroco nella vita ecclesiale.

L'Assemblea, in realtà, sottovaluta gravemente la reazione alla riforma di una parte dei ceti inferiori, che almeno all'inizio non è dettata da ostilità per la Rivoluzione ma da semplice distanza dal razionalismo della borghesia colta che occupa i seggi dell'aula. La convocazione di un concilio nazionale avrebbe forse potuto portare la maggioranza del clero, di solida obbedienza gallicana e generalmente impoverito dal monopolio vescovile sulle rendite, a posizioni favorevoli al nuovo ordinamento: ma per l'Assemblea il concilio è espressione di quei corpi intermedi di antico regime che si arrogano una sovranità che appartiene indivisibilmente alla nazione. È a questo punto che Pio VI, che fino ad allora ha evitato interventi ufficiali, condanna la Costituzione con il breve *Quod aliquantum* (10

marzo 1791), determinando lo scisma della Chiesa francese. Il fallimento dell'esperienza della Chiesa "rivoluzionaria", tuttavia, non è dovuto solo alla scomunica del clero costituzionale da parte della Sede romana e alla capacità egemonica dei preti refrattari, ma prima di tutto all'incapacità del nuovo Stato francese di assimilare la Chiesa gallicana senza scegliere la via nordamericana della separazione.

Pochi anni prima, nel 1786, l'Assemblea generale della Virginia aveva votato l'*Act for Establishing Religious Freedom* stilato da Thomas Jefferson: esso contemplava, fra l'altro, l'abolizione della gerarchia anglicana e la libertà di coscienza per tutti i cittadini, ebrei e cattolici compresi. L'*Act* virginiano era stato poi incorporato nella Costituzione (1789) dove figura come primo emendamento e preclude al Congresso la legislazione in materia di istituzione o soppressione di Chiese e religioni. Il separazionismo americano era stato reso possibile dal *Great Awakening* degli anni 1730-40, il movimento di "risveglio" delle comunità protestanti i cui predicatori si rivolgevano a tutti i fedeli, al di là della denominazione confessionale (cfr. CAP. 10, pp. 305-8). Dal risveglio erano venuti il disprezzo, fra i coloni, per ogni variante di clero istituzionale e la convinzione che ogni Chiesa di Stato fosse una manifestazione di tirannide. Di qui la contrarietà verso la concessione di privilegi ai gruppi religiosi che aveva dettato la linea alla repubblica.

Nulla di tutto questo è proponibile in Francia per il peso della tradizione, e la via imboccata dall'Assemblea è quella di democratizzare dall'esterno la Chiesa, allineandola al regime rivoluzionario, negando però al tempo stesso al cattolicesimo la condizione di religione di Stato, uno dei punti fermi dell'equilibrio di antico regime. Ritraendosi poi dall'imposizione del nuovo ordinamento religioso, lo Stato rivoluzionario toglie terreno e legittimità al clero costituzionale: qui e là scorta alla messa con la guardia nazionale i preti che hanno accettato il giuramento – sintomo del clima che si respira –, ma espelle dalle parrocchie solo una minoranza dei preti refrattari. Lo sviluppo delle circostanze storiche, con la fine della monarchia e l'isolamento internazionale della Francia, porta infine alla stagione della scristianizzazione, del culto della Dea Ragione e dell'Essere supremo, fino alla chiusura dell'esperienza rivoluzionaria sotto Napoleone. Il concordato del 1801 segna la fine del possibile compromesso rappresentato dalla Chiesa costituzionale. Per buona parte del XIX secolo, cattolicesimo e democrazia si troveranno su fronti opposti, mentre nell'Europa liberale tramonta la lunga stagione del confessionalismo evocato dagli ideologi dell'allenza fra Trono e Altare.

Bibliografia ragionata

Per un inquadramento generale del tema, si vedano S. OZMENT, *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Yale University Press, New Haven-London 1980; J.-PH. GENET, B. VINCENT (éds.), *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, Casa de Velázquez, Madrid 1986; H. KELLENBENZ, P. PRODI (a cura di), *Fisco religione Stato nell'età confessionale*, il Mulino, Bologna 1989; H. KLUETING, *Das konfessionelle Zeitalter 1525-1648*, Ulmer, Stuttgart 1989; Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II: *L'età della Riforma*, il Mulino, Bologna 1989 (ed. or. 1978); K. HÄRTER (= Härter, 1994), *Disciplinamento sociale e ordinanze di polizia nella prima età moderna*, in P. Prodi, C. Penuti (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 635-58; *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, Borla-Città Nuova, Roma 1997-2004 (ed. or. 1990-2000) (in particolare, i voll. VII, VIII, IX e X); M. ROSA, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Marsilio, Venezia 1999; P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna 2000; J. E. BRADLEY, D. K. VAN KLEY (eds.), *Religion and Politics in Enlightenment Europe*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2001; W. REINHARD, *Storia del potere politico in Europa*, il Mulino Bologna 2001 (ed. or. 2000); K. VON GREYERZ et al. (hrsgg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gerd Mohn, Gütersloh 2002; T. A. BRADY (= Brady, 2004), *Confessionalization: The Career of a Concept*, in J. M. Headley et al. (eds.), *Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 1-20; P. G. WALLACE, *La lunga età della Riforma*, il Mulino, Bologna 2006 (ed. or. 2004); M. SCATTOLA, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007; A. ADAM, *Teologia politica*, Claudiana, Torino 2008 (ed. or. 2006); H. SCHILLING, *Early Modern European Civilization and Its Political and Cultural Dynamism*, University Press of New England, Hannover-London 2008; M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, il Mulino, Bologna 2009.

Per l'area tedesca e il mondo luterano, cfr. H. SCHILLING (hrsg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der 'Zweiten Reformation'*, Gerd Mohn, Gütersloh 1986; R. PO-CHIA HSIA, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, Routledge, London-New York 1989; H.-C. RUBLACK (hrsg.), *Die Lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gerd Mohn, Gütersloh 1992; H. R. GUGGISBERG et al. (hrsgg.), *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten*, Gerd Mohn, Gütersloh 1993; J. BAHLCKE, A.

STROHMEYER (hrsgg.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, F. Steiner, Stuttgart 1999; A. HERZIG, *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis 18. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000; M. ASCHE, A. SCHINDLING (hrsgg.), *Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660*, Aschendorff, Münster 2003; R. BIRELEY, *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; C. DONATI, H. FLACHENECKER (a cura di), *La secolarizzazione nel Sacro Romano Impero e negli antichi Stati italiani: premesse, confronti, conseguenze – Säkularisationsprozesse im Alten Reich und in Italien: Voraussetzungen, Vergleiche, Folgen*, il Mulino-Duncker & Humblot, Bologna-Berlin 2005.

Per la Francia dalle guerre di religione alla cacciata degli ugonotti e alla Rivoluzione, si vedano M. P. HOLT, *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; D. K. VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale University Press, New Haven-London 1996; N. ASTON, *Religion and Revolution in France 1780-1804*, Palgrave Macmillan, London 2000; J. BÉRENGER, *Tolérance ou paix de religion en Europe centrale (1415-1792)*, Champion, Paris 2000; PH. BENEDICT, *The Faith and Fortunes of France's Huguenots, 1600-85*, Ashgate, Aldershot 2001; A. TALLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, PUF, Paris 2002; R. WHELAN, C. BAXTER (eds.), *Toleration and Religious Identity: The Edict of Nantes and Its Implications in France, Britain and Ireland*, Four Courts Press, Portland 2003. Il testo di La Boétie si trova in É. DE LA BOÉTIE, *Mémoire sur la pacification des troubles* (= *Mémoire*), éd. par M. Smith, Droz, Genève 1983.

Per il contesto inglese, cfr. O. P. GRELL *et al.* (eds.), *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*, Clarendon Press, Oxford 1991; M. TODD (ed.), *Reformation to Revolution. Politics and Religion in Early Modern England*, Routledge, London 1995; G. W. BERNARD, *The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church*, Yale University Press, New Haven-London 2005; E. SHAGAN (ed.), *Catholics and the 'Protestant Nation': Religious Politics and Identity in Early Modern England*, Manchester University Press, Manchester 2005.

Per la realtà politica calvinista, si vedano A. PETTEGREE (ed.), *The Reformation World*, Routledge, London-New York 2000; R. PO-CHIA HSIA, H. VAN NIEROP (eds.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; R. M. KINGDON, *Confessionalism in Calvin's Geneva*, in "Archiv für Reformationsgeschichte", 96, 2005, pp. 109-16.